*MASTER NEGATIVE NO. 93-81630-14*

*AUTHOR:*

HOEPEL, GUSTAV

*TITLE:*

DE NOTIONIBUS VOLUNTARII...

*PLACE:*

HALIS SAXONUM

*DATE:*

1887

Master Negative #

93-81630-14

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88Ar51
MZ
v.1

Hoepel, Gustav, 1864-
De notionibus voluntarii (ἑκούσιον) ac consilii (προαίρεσις) secundum Aristotelis Ethica Nicomachea (III, 1-7). Dissertatio inauguralis ... quam ... scripsit Gustavus Hoepel ... Halis Saxonum, Karras, 1887.
32 p. 21 cm.

Thesis. Halle.

Vol. of theses.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/3/93
INITIALS BE
FILMED BY: Research Publications, Inc.

# DE NOTIONIBUS

## VOLUNTARII (*ΕΚΟΥΣΙΟΝ*) AC CONSILII (*ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ*) SECUNDUM ARISTOTELIS ETHICA NICOMACHEA (III, 1—7).

---

**DISSERTATIO INAUGURALIS PHILOSOPHICA**

QUAM

CONSENSU ET AUCTORITATE

AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS

IN

ACADEMIA FRIDERICIANA HALENSI

CUM VITEBERGENSI CONSOCIATA

AD SUMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES

RITE IMPETRANDOS

SCRIPSIT

**GUSTAVUS HOEPEL**

MOLHUSANUS.

---

HALIS SAXONUM

FORMIS DESCRIPSIT E. KARRAS

MDCCCLXXXVII.

PARENTIBUS CARISSIMIS.

Antiquiores Graecorum philosophi, cum in siderum contemplatione et in universae rerum naturae investigatione versarentur, ex philosophiae disciplinis physica potissimum et metaphysica coluerunt. Sed ubi sophistae, deinceps Socrates philosophiam in vitam humanam inquirendam transtulerunt, tum etiam psychologicae (quae proprie dicuntur) et morales quaestiones institui coeptae sunt. Videmus igitur Platonem et Aristotelem primos universam de anima doctrinam et morum disciplinam via ac ratione excolere atque describere.

Quae philosophiae studiorum commutatio pertinet etiam ad quaestionem de animae humanae libertate. Superioris enim aetatis philosophi hanc quaestionem, quoad omnino in conspectum eorum pervenit, ad universas suas doctrinas metaphysicas referre solebant. A summis universi principiis profecti, cum inde omnium rerum origines et motus repeterent, plerumque ad deterministarum rationem inclinabant. Imprimis sententia eorum late divulgata erat, qui censebant, esse quoddam numen divinum, quod et in rerum natura et in vita humana ferreo neccssitatis vinculo omnia ad suum arbitrium dirigeret.

Ex illis autem, quae supra denotavimus, temporibus, quaestio illa non solum accuratius et uberius disputata, sed etiam ad animae humanae naturam et morum praecepta revocata est. Qua in re primus nobis occurrit Plato, qui compluribus dialogorum suorum locis (in X. libro de republica, in Timaeo aliisque) de libertate humana disseruit, sed non sine aliqua inopia atque inconstantia, quod accuratius exponere huius loci non est.

Subtilius atque copiosius de hac re disputavit Aristotelis. Exstant in libris eius permulta, quae huc pertinent. Omitto ea indicia, quae afferri possunt ex XII. et V. libro Metaphysicorum, ex II. libro Physicorum, ex I. libro Rhetoricorum, denique ex

libro de Interpretatione (ubi de conclusionibus disiunctivis disputat). In iis autem libris, quos de anima conscripsit, expressis quidem verbis hanc quaestionem non attigit, at tamen haud ita levia argumenta inde colligi possunt ad explorandam Aristotelis de hac re sententiam, praesertim ex capp. 9—11 libri III, ubi eas animae functiones enumerat, quae intercedunt inter rerum externarum perceptionem et corporis motum. Ex Ethicis autem Nicomacheis ea potissimum afferri solent, quae de notionibus voluntarii sive spontanei (ἑκούσιον) et consilii (προαίρεσις) ineunte libro III sunt disputata.

De his igitur notionibus iam nobis quaerendum est. Sed liceat mihi, ambitum nostrae quaestionis paulo accuratius circumscribere, ne parum profecisse videamur, si ad finem pervenerimus. Neque enim nos agimus de universa Aristotelis doctrina de animae humanae libertate, quae quaestio multo latius patet, sed nobis de voluntario tantum atque de consilio disserendum est, quid significent, qualem habeant ambitum, quantum denique valeant ad illam, quam modo commemoravimus, Aristotelis doctrinam explorandam.

At fortasse obstat huic quaestioni quaedam dubitatio. Dixerit enim quispiam: Cur tandem de illis notionibus, maximeque de voluntarii natura, longe lateque est disputandum? Nonne res per se patet? Voluntaria sunt omnia, quae quisque sua sponte suscepit, aliena nulla causa coactus vel impeditus. At tamen res haud ita perspicua est. Ut unum hoc afferam. Ambigi potest, quid sit haec causa aliena; vis externa, qua agendi facultas secluditur, an causa interna, qua volendi libertas tollitur. Aristotelis autem de hac re doctrinam haud ita manifestam esse vel inde apparet, quod interpretum sententiae valde discrepant. Nam cum alii negent, eum quaestionem de voluntatis libertate, quae proprie dicitur, omnino attigisse, alii censent, eum hanc rem penitus tractasse; sed ne hi quidem inter se consentiunt, immo vero alii putant, Aristotelem ad indeterministarum partes inclinasse, alii autem affirmant, deterministarum rationes eum secutum esse. Quae cum ita sint, haud alienum videtur, hanc rem denuo in quaestionem vocare.

Sed priusquam ad rem ipsam transeamus, nonnulla proponenda esse puto de ratione ac consilio Ethicorum Nicomacheorum, quo accuratius cognoscamus naturam eius fontis, ex quo potissimum nobis hauriendum est. In Ethicis enim Aristoteles non id secutus est, ut quandam doctrinam de interiore natura animae ac voluntatis humanae traderet, immo vero ostendere voluit, quomodo et suam quisque vitam bene beateque institueret, et rerum publicarum rectores cives bonos probosque redderent. Quod ipse dilucide profitetur II, 2, p. 1103 b 26 seqq. Eodem fere pertinent ea, quae de arctissimo affinitatis vinculo dixit, quod intercederet inter morum disciplinam et reipublicae administrandae scientiam, cfr. I, 1, 1094 b 11, I, 13, 1102 a 12. Et quod de universa Ethicorum ratione modo commemoravimus, valet etiam in disputationem de voluntario. Aristoteles enim, cum de hac re disseruit, non id secutus est, ut subtiles quaestiones de libertate humana institueret, immo vero id egit, ut normam quandam ac regulam praeberet, quam secuti et privatim singuli laudem aut vituperationem impertire, et publice legumlatores honores aut supplicia decernere possent, cf. initium cap. 1 libri III. Non deerant enim, qui, cum virtutum suarum laudem sibi ipsi vindicarent, vitiorum culpam in externas res converterent, quarum impetu coactos se esse dicerent, ut turpiter argerent. Quorum inconstantia refellenda et excusatio adimenda erat.



Quae cum ita sint, non omnino quidem prohibemur, quominus ex ipsis Ethicis permulta de interiore voluntarii ac voluntatis natura hauriamus, sed cavendum est, ne hac in re modum excedamus et ea quoque inde promere conemur, quae ab Aristotelis disputatione procul aberant. Qua in re Hildebrandius, qui nuperrime Lipsiis de hac re disseruit, maxime errasse mihi videtur, cum sibi confideret, ex illis libris omnia fere ea elicere se posse, quae de voluntatis libertate omnino dici possent, quin etiam ea argumenta, quae a philosophis recentioris demum aetatis inventa sunt.

Fontes autem praecipui, ex quibus illarum notionum cognitionem hauriamus, occurrunt nobis in Ethicis capp. 1—7 libri III. Paulo inferius Aristoteles ille quidem iterum has notiones attigit, sed perpaucis tantum verbis, et ita, ut ad ea, quae antea de his rebus disputavit, novi nihil fere adiungat.[1])

[1]) De voluntario cfr. V, 10, 1135 a 23 seqq., de consilio autem VI, 2, 1139 a 23 seqq. 31 seqq., 1139 b 4 seqq.

Praeterea exstant alii singuli loci per reliquos Ethicorum libros dispersi, qui ad nostram quaestionem pertinent, quos occasione data arcessemus.

Illa autem capita libri III extremam efficiunt partem eius disputationis, quam de universa virtutis ethicae natura Aristoteles instituit, quae pertinet a cap. 1 libri II usque ad cap. 7 libri III.[1]) Postquam enim in libro II exposuit, virtutes esse habitus, et esse medietates quasdam inter nimium et parum, nunc vero ab ineunte libro III quaerit, utrum virtus (nec minus vitium) sit voluntaria necne. Haec autem quaestio non directe, ut ita dicam, absolvitur, sed Aristoteles a notionibus virtutis ac vitii recedit ad notionem consilii (*προαίρεσις*), nam cum virtus ac vitium sint *ἕξεις προαιρετικαί* (cf. ea quae II, 6, 1106 b 36 sqq. dicuntur), *προαίρεσις* utriusque est fundamentum. Primum igitur examinat, quae ratio intercedat inter voluntarium et consilium; deinde hinc progreditur ad ipsius virtutis ac vitii voluntariam inquirendam naturam. Quae cum ita sint, facile comprehendimus ordinem disserendi, quem ingressus est Aristoteles. Primum, capp. 1—3, de universo voluntario atque involuntario disputat; deinde, capp. 4—6, exponit naturam consilii et voluntatis, quae cum illo arctissime coniuncta est; postremo, cap. 7, ostendit, consilium et propterea etiam virtutes ac vitia esse voluntaria.

Quem disputationis ordinem nos quoque sequemur et ordiamur igitur a voluntario et involuntario.

## I. De voluntario.

Primum autem inquirendum esse mihi videtur, in quanam, ut ita dicam, regione animae humanae voluntario et involuntario omnino sit locus. Quam rem Aristoteles in capp. 1—3 libri III praetermisit, fortasse quia putabat, rem per se patere. Sed in cap. 10 libri V, 1135 a 34 sqq. nonnullas animae functiones enumerat, quas neque voluntarias neque involuntarias esse affirmat, velut senescere, mori; addere possis crescere, dormire, alia. Quas functiones si revocamus ad eam animae partitionem, quam

[1]) Cfr. ea, quae III, 8, 1114 b 26 seqq. proponit, cum praemissa recognoscit atque complectitur.



invenimus I, 13, facile apparet, eas esse ex anima vegetante sive nutriente. Haec igitur animae pars ad discrimen inter voluntarium et involuntarium nihil pertinet (quod etiam clarius elucet, si perlustramus ea, quae praeterea I, 13 de hac parte proponuntur) et propterea a reliqua nostra disputatione secludenda est.

Restant igitur ex animae partibus sentiens et intellegens, et in his quid fiat sponte, quid invite, iam exploremus. capp. 1—3 libri III Ethicorum interpretantes. Progreditur autem Aristoteles via negationis; ostendit enim primum, quid non sit voluntarium (capp. 1—2), ex quo efficitur, quid sit voluntarium (cap. 3). Eorum autem, quae non sint voluntaria, duo statuit genera[1]):

1. violentum (*τὸ βίαιον*), cap. 1;
2. per ignorantiam factum (*τὸ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενον*), cap. 2.

I. Violentum[2]) igitur ineunte capite 1 ita circumscribitur: *βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα, ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων* (1110 a, 2—3), quae definitio iisdem fere verbis repetitur exeunte cap. 1 (1110 b, 15—17). Aliam definitionem, nec tamen diversam, invenimus in medio capite, 1110 b, 1: *βίαια φατέον . . . ὁπότ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ᾖ, καὶ ὁ πράττων μηδὲν συμβάλληται*; hic enim pro notione *ἀρχή* = principium adhibetur notio *ἀρχή* = causa,

[1]) Bene complectitur haec duo genera Thomas Aquinas, cum dicit (lectio 1 libri III): Voluntarium importat
1. motum appetitivae virtutis,
quae praesupponit,
2. cognitionem apprehensivae virtutis,
quorum utrumque potest excludi,
1. si excluditur motus appetitivae virtutis, gignitur involuntarium per violentiam,
2. si excluditur cognitio apprehensivae virtutis efficitur involuntarium per ignorantiam.

[2]) Ex cap. 5 libri V Metaphysicorum apparet, *τὸ ἀναγκαῖον* finitimum esse *τῷ βιαίῳ*. At tamen necessarii notio maiorem habet ambitum, nam violentum inter alia necessarii genera enumeratur. Dicitur enim ibi 1015 a 20 seqq.: *Ἀναγκαῖον λέγεται, οὗ . . . καὶ ὧν . . ., ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τήν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν.*

quod discrimen ad rem ipsam nihil valet. Contraria autem ex parte, si „*ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (τῷ πράττοντι)*“ *βίαιον* excluditur et *ἑκούσιον* efficitur; cf. 1110 a 17, 1110 b 4, 5.

Facile intelligitur, maiorem vim illarum definitionum positam esse in priore parte: *οὗ ἡ ἀρχὴ (αἰτία) ἔξωθεν*, sive *οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ*. Quid autem significet illud „principium“ (*ἀρχὴ τοῦ γιγνομένου*), paulo inferius accuratius describitur, 1110 a 15, est enim *ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη*. Atque hoc principium potest esse duplex: aut externum sive physicum, aut internum sive psychicum. Sin igitur principium illud corporis movendi extra hominem positum est, efficitur violentum, sin autem intra, gignitur voluntarium. Quod exemplis facile illustrari potest:

1. Si quem ventus aliquo compulit, violenter id factum est; nam principium corporis movendi erat externum (scil. ventus);

2. sin autem quis aliquo ambulavit, voluntarium id est; nam principium corporis movendi erat internum (sc. appetitus).

Et quoniam omne principium internum corporis movendi appetitu continetur (sicut ex cap. 10 libri III de anima apparet), licet illam definitionem in hanc quoque formam redigere:

quae praeter appetitum fiunt, sunt violenta,
quae propter (per) appetitum fiunt, sunt voluntaria

(NB.: si ea excipimus, quae „*δι᾽ ἄγνοιαν*“ fiunt, de quibus infra nobis erit disputandum).

Sed affert Aristoteles nonnulla actionum genera, de quibus dubitari possit, utrum magis violentis an voluntariis annumeranda sint.

a) Quo ex numero primum nobis occurrunt eae actiones, quae spectant ad malum aliquod comparandum, eo autem consilio, ut hac re sive melius quoddam acquiratur, sive peius declinetur. Tales igitur actiones videntur esse involuntariae, quoniam per se nemo malum sibi consciscat; ille autem finis propositus (bonum expetendum vel malum declinandum) apparet quasi vis externa, quae hominem compellat, ut ea faciat, quae per se nunquam suscepisset. Ut Aristotelis exemplum exhibeam: Certe nemo erit, qui per se et nullam aliam ob causam merces suas abiiciat; altera autem ex parte nemo erit, qui mercium



suarum iacturam non faciat, si, tempestate in mari coorta, hac una re et suam et ceterorum vitam salvam reddere possit. Talis igitur homo videri possit non sponte egisse, sed externa causa coactus.

Atque videmus Aristotelem de his actionibus initio dubitasse. Mixti enim generis eas esse voluit (*μικταὶ πράξεις*, 1110 a, 11. 12), at profitetur „*ἐοίκασι μᾶλλον ἑκουσίοις*“ (ibidem), et paulo inferius affirmat „*ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα*“, etiamsi per se non sint voluntaria.[1]) Idque suo iure, si quidem eam, quam supra proposuit definitionem sustinere voluit. Illae enim actiones tum ipsum, cum suscipiuntur, sunt *αἱρετά*, ab ipso appetitu sive voluntate profectae; principium igitur corporis movendi in ipso eo, qui egit, positum erat (1110 a 15 sqq.), propterea violentae nullo modo esse possunt.

Quas actiones voluntarias esse, ex alio quoque indicio apparet, quod ad morum censuram pertinet. Aristoteles enim, cum complures illarum actionum species enumerat (1110 a 19 sqq.), commemorat, propter nonnullas earum laudem sive vituperationem impertiri (ib. *ἐπὶ ταῖς πράξεσιν δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται . . .· ἂν δὲ ἀνάπαλιν, ψέγονται.*[2]) Ex ineunte autem capite 1, 1109 b 31 sqq., videmus omnia esse voluntaria, quae laudes sive vituperationes subsequantur; ergo illae actiones inter voluntarias referendae sunt.

Sed hac ipsa in re Aristoteles sibi constare non videtur. Neque enim omnibus eiusmodi actionibus laus sive vituperatio tribuitur, immo vero sunt nonnullae, quibus venia datur (1110

---

[1]) Mirum fortasse videri possit, quod Aristoteles, cum in reliquo nostro capite id unum quaerat, quid sit violentum, quid non, his locis, quos modo attulimus, subito voluntarii atque involuntarii notiones inducit. Nonne ei quaerendum erat, utrum tales actiones sub violenti notionem caderent, necne, non autem, utrum voluntariis magis ascribendae essent an involuntariis? Attamen puto, huic inconstantiae non nimium tribuendum esse. Neque enim negligendum est, „violentum“ et „involuntarium“, deinde „non violentum“ et „voluntarium“ idem significare, si praetermittimus ea, quae per ignorantiam fiunt.

[2]) Eodem pertinent ea, quae 1110 a 26 sqq. dicit, si enim non oportet *ἀναγκασθῆναι*, tum certe is, qui tametsi *ἀναγκάζεται*, vituperatur.

a 23: *ἐπ᾽ ἐνίοις δ᾽ ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δέ*), quia imbecillitate naturae humanae commissae esse videntur; tales igitur actiones involuntariae putandae sunt secundum ea, quae commemoravimus, verba ineuntis cap. 1 (1109 b 32).

Sin autem eas revocaris ad illam violenti definitionem, quam supra attulimus, invenies, eas minime esse violentas sive involuntarias, quoniam principium agendi in ipsis iis, qui egerunt, positum est.

b) Deinde Aristoteles affert alterum genus earum actionum, de quibus ambigi possit, utrum magis violentis an voluntariis ascribendae sint, eas enim, quae spectant ad aliquod iucundum (*ἡδύ*) sive honestum (*καλόν*). Quas esse „violentas“ (*βίᾳ γιγνομένας*) nonnulli censebant, quoniam externae essent causae (velut iucundum et honestum), quibus ad agendum cogeremur.

Quin etiam ex ipsius Aristotelis doctrina haec sententia videtur comprobari posse, praesertim si ea, quae De anima III 10, 433 b 12 sqq. de origine corporis motuum docet, perlustramus. Ibi enim duo enumerat, quae corporis motus efficiant:

1. *τὸ κινοῦν ἀκίνητον: τὸ πρακτὸν ἀγαθόν* (velut *ἡδύ* sive *καλόν τι*).
2. *τὸ κινοῦν κινούμενον: ἡ ὄρεξις.*

Quibus ex verbis apparet, appetitum, quem esse causam *τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη* supra diximus, sua ex parte rursus alia causa procreatum esse: *τῷ πρακτῷ ἀγαθῷ.* Duo igitur causarum genera distingui posse videntur, quibus corpus moveatur:

1. causa primaria: bonum propositum;
2. causa secundaria: appetitus.

Externa igitur bona, quae appetitui sive per intellectum (sicut honestum), sive per sensus (sicut iucundum) proponuntur, videntur actiones humanas efficere ob eamque rem dixerit quispiam tales actiones esse violentas.

Neque tamen Aristoteles eas violentas esse voluit. Longe alia enim eius est ratio in III. libro de anima atque in nostro Ethicorum capite. Hic enim, cum violenti notionem statuit, id tantum secutus est, ut actio ab ipso eo, qui egit, profecta sit, ut igitur principium corporis movendi in ipso positum fuerit, nihil autem curavit, unde hoc internum corporis movendi principium, id est appetitus, sua ex parte homini contingeret. (Sin igitur Aristoteles negat, illas actiones violentas esse vocandas, hac ipsa quidem re nondum excludit illam doctrinam, quam De anima III, 10 tradidisse videtur.)



Nostro autem loco (1110 b 9 sqq.) alias duas rationes affert, cur illae actiones violentae esse non possint. Primum enim ostendit, tum certe omnes actiones violentas esse, si illas violentas vocaremus, nam propter iucunda sive honesta omnes omnia suscipere.[1]) Voluntario igitur nullum locum relinqui, quod fieri non possit. Deinde psychologicum, ut ita dicam, violenti indicium proponit. Quae enim quisque vi coactus facit, ea moleste ferre solet; eae contra actiones, quae propter aliquod iucundum sive honestum suscipiuntur, cum voluptate fieri solent, ergo violentae profecto non sunt.

c) Postremo autem non deerant, qui inter eas actiones, quas modo (sub b) tractavimus, distinctionem statuerent, et ex eo numero ea tantum, quae honeste egerunt, sibi vindicarent, turpium autem actionum causam in externas res (*τὰ ἡδέα* enim) converterent, quasi essent honesta voluntaria, turpia autem violenta. Quorum inconstantia tam manifesta erat, ut Aristoteles hanc sententiam prorsus ridiculam appellaret. In utriusque enim generis actionibus principium agendi idem est (appetitus enim), idque intra hominem positum est, propterea tales actiones violentae nullo modo esse possunt.

Quae cum ita sint, videmus, Aristotelem eam, quam supra proposuit, violenti definitionem contra omnes dubitationes salvam et integram retinuisse. Sin autem quaerimus, quantum haec doctrina de violenti natura pertineat ad memorabilem illam de humana libertate, quae proprie dicitur, quaestionem, invenimus, eam hanc rem omnino non attingere. Hic enim non agitur de volendi, ut ita dicam, libertate, sed de agendi tantum facultate. Quaeritur enim, ut supra commemoravimus, unde corporis motus ortus sit, ex vi externa an ex appetito interno, non autem porro

---

[1]) Cui rationi non valde repugnare mihi videtnr, quod Aristoteles II, 2, 1104 b 30 sqq. dicit, tria esse causarum genera, quibus homines ad agendum impellautur: *καλόν, σύμφερον, ἡδύ*, quoniam „utile“ ad reliqua duo genera facile referre possumus.

inquiritur, unde hic appetitus ipse pendeat, ex impulsu externo an ex ipsius tantum arbitrio.

II. Sed praeter violenta alterum quoque est genus actionum, quod sub voluntarii notionem non cadit: *τὰ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*, de quibus cap. 2 disputatur. Ad nostram autem quaestionem de voluntario permultum refert, bene distinguere inter *τὰ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα* et inter *τὰ δι' ἀγνοοῦντα γιγνόμενα*; nam cum ignorantia eius, qui *δι' ἄγνοιαν* egit, actionem involuntariam reddat, ignorantia eius, qui *ἀγνοῶν* egit, nihil involuntarii efficit.

Utriusque generis actiones cum id habeant commune, ut is qui agit, in ignorantia quadam versetur, tamen inter se differunt, si porro quaerimus, quas ad res pertineat haec ignorantia. Eius enim ignorantia, qui agit *δι' ἄγνοιαν* est *ἄγνοια καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις*, pertinet igitur ad singulas agendi conditiones; contra ignorantia eius, qui agit *ἀγνοῶν*, est *ἄγνοια καθόλου*, spectat igitur ad universam agendi normam ac regulam (1110 b 32, 33). Illarum agendi condicionum naturam ac vim cognoscere possumus ex iis exemplis, quae 1111 a 16 seqq. proponuntur, velut *τίς, τί, περὶ τί, ἐν τίνι, τίνι, ἕνεκα τίνος, πῶς*; quid autem sit *καθόλου* illud, videmus ex iis verbis' quibus nonnullis nostri capitis locis circumscribitur, velut 1110 b 31: *τὸ συμφέρον*, 28: *ἃ δεῖ πράττειν. καὶ ὧν ἀφεκτέον.*

Ut autem luculentius intellegamus, quaenam intercedat ratio inter universam illam agendi regulam et singulas agendi conditiones, paulo altius repetere liceat Aristotelis doctrinam.[1]) Censet enim, actiones humanas[2]) esse instar ratiocinationum. Discerni igitur posse inter universam regulam et singulum casum, velut inter propositionem maiorem et minorem. Hic si ad illam referatur, gigni conclusionem quandam, quae ut in propria ratiocinatione ad cognitionem, ita in deliberatione ad actionem pertineat.

[1]) Cf. imprimis libellum de motu animalium, qui, etiamsi ab ipso Aristotele non sit conscriptus, tamen hac in re genuinam eius doctrinam reddere mihi videtur; praeterea Eth. Nic. VII, 5, 1147 a 25 sqq.

[2]) Sc. eae actiones, quae quidem ratione adhibita suscipiuntur, de iis enim, quae per cupiditatem sive iram fiunt, paulo inferius dicendum est.



Si quis igitur de universa agendi regula errat, gignitur *ἄγνοια καθόλου*, exempli gratia si quis putat „*ἀεὶ δεῖ τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν*“ (ut dicitur VII, 4, 1146 b 22 seq.), cum oporteat semper honestum sequi; atque talis ignorantia actionem non reddit involuntariam, quoniam propterea vituperamur, quod morale voluntarii indicium esse supra commemoravimus. Altera autem ex parte, si quis ignorat quidquam ex singulis actionis circumstantiis, tum oritur *ἄγνοια καθ' ἕκαστα*, exempli gratia si quis mysteria sive alia arcana prodit, cum nesciverit, res esse secretas atque tacendas (cfr. 1111 a 9), vel si quis appetit aliquod quasi iucundum, cum re vera non sit iucundum, aliaque; hac autem ignorantia voluntaria actionum natura tollitur, cuius rei Aristoteles affert testimonium, quod propter tales actiones veniam atque interdum misericordiam impetremus.

Sed huic Aristotelis disputationi nonnulla addenda sunt, quae ab illo praetermissa esse mirum videri potest. Omnis enim illa distinctio inter duo ignorantiae genera ad eas tantum pertinet actiones, quae ratione adhibita suscipiuntur[1]) (atque ad eas tantum adhiberi potest illa ratiocinationis similitudo, quam supra attulimus). *Ἄγνοια* enim *καθόλου* ibi esse non potest, ubi omnino nulla est notio (cognitio) universalium; quae „*ὑπόληψις καθόλου*“ nulla est, ubi cupiditas tantum atque ira (*ἐπιθυμία καὶ θυμός*) inveniuntur, velut apud animalia (VII, 5, 1147 b 4 seqq.) In omnibus igitur actionibus, quae per cupiditatem sive per iram suscipiuntur, alterum tantum ignorantiae genus relinquitur, *ἡ ἄγνοια καθ' ἕκαστα*, atque hanc ignorantiam etiam in animalibus saepius animadvertere possumus; exempli gratia, si sensuum mendacia (Sinnestäuschungen) incidunt.

[1]) Quod Aristoteles ipse indicasse mihi videtur, cum *ἄγνοιαν καθόλου* alio loco (1110 b 31) appellet *ἄγνοιαν* „*ἐν προαιρέσει*“. Itaque ubi nulla est *προαίρεσις*, id est ubi nulla est ratio, ibi ne *ἄγνοια καθόλου* quidem esse potest.

**Annotatio.** Genus earum actionum, quae *δι' ἄγνοιαν* gignuntur, ab Aristotele rursus in duas partes dividitur (cf. 1110 b 18—24). Distinguit enim inter eas actiones, quas dolor vel poenitentia subsequantur, et eas, quas non subsequantur; quarum alteras involuntario ascribit, alteras autem „non involuntarias" tantum (*οὐχ ἑκουσίας*, non *ἀκουσίας*) esse vult. Quod cur fecerit, facile intellegi potest. Si enim agendi conditiones tales erant, ut actionem poenitentia sive dolor non subsequeretur, non est, cur quispiam, si eas conditiones noverit, hanc actionem sponte non suscipiat; talis igitur actio per se est voluntaria; sed cum is, qui egit, conditiones illas ignoraverit, sponte egisse putandus non est, et propterea Aristoteles tales actiones medio, ut ita dicam, generi inter *ἑκούσιον* et *ἀκούσιον* annumerat. Quam rationem si in contrariam partem vertes, facile invenies, cur Aristoteles alteram illarum actionum partem involuntariam esse voluerit. Id autem discrimen, quod statuit philosophus inter voluntaria, non voluntaria et involuntaria, hunc fere in modum nobis illustrare possumus:

1. *ἑκούσια* sunt, quae fiunt propter voluntatem;
2. *οὐχ ἑκούσια* sunt, quae fiunt praeter voluntatem;
3. *ἀκούσια* sunt, quae fiunt contra voluntatem.

At tamen omnis illa distinctio inter varia genera *τῶν δι' ἄγνοιαν γιγνομένων* ad universam nostram quaestionem nihil fere valet. Nam cum nobis dicendum sit de voluntario, non accuratius examinandum est, quomodo se habeant ea, quae non sunt voluntaria. Accedit, quod id indicium, quo distinctio illa potissimum nititur, ad ipsam agendi condicionem minime pertinet. Nam utrum actionem, postquam peracta est, dolor subsequatur, necne, ad ipsum agendum nihil interest. Propterea hanc Aristotelicae disputationis partem quasi inferioris dignitatis in annotatione tantum attigimus.

## Conspectus capitis secundi.

1. Τὸ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενον:
   *ἡ ἄγνοια καθ' ἕκαστα: τίς καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἔν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, καὶ ἕνεκα τίνος καὶ πῶς*
   a) τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ = ἀκούσιον,
   b) τὸ μὴ ἐπίλυπον καὶ μὴ ἐν μεταμελείᾳ = οὐχ ἑκούσιον,
2. Τὸ δι' ἀγνοοῦντα γιγνόμενον: = ἑκούσιον.
   *ἡ ἄγνοια καθόλου: ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον*, sive: *τὸ συμφέρον.*



III. Quoniam Aristoteles varia involuntarii genera enumeravit, facile inde concludi potest, quae sint voluntaria; omnia enim, quae adhuc sunt reliqua. Itaque ineunte cap. 3 generalem proponit voluntarii definitionem; 1111 a 22—24: *Sponte igitur fiunt omnia, quorum principium in ipso eo, qui agit, positum est, cum non ignorat singulas conditiones, in quibus actio versatur.*

Sed haud exigua dubitatio hic occurrit. Dixerit enim quispiam, definitionem illam nimis late patere, ea enim, quae per cupiditatem sive per iram fiant, non esse voluntaria.

Quod ut planius intellegatur, liceat mihi, nonnulla proponere de cupiditatis et irae natura. Bene de hac re disseruit Thomas Aquinas in commentario suo (lib. II, lectio 5), Aristotelica vestigia secutus; sed disputatio eius longior est, quam ut hoc loco excerpi possit. *Ἐπιθυμίας* autem atque *θυμοῦ* notiones (quoad quidem duas animae facultates significant) non ab Aristotelis doctrina de anima profectae sunt, sed ex Platonis ipse eas deprompsit et in Ethica induxit velut aptas ad morales quaestiones. Ex I, 13 videmus, eas partem appetitivam animae sensitivae continere, II, 4, 1105 b 21 seqq. autem communi affectuum sive affectionum nomine comprehenduntur (*τὰ πάθη*).

Sin autem quidam affirmabant, eas actiones, quae per hanc cupiditatem sive iram fiant, esse involuntarias, non sine aliquo iure id facere videbantur. Meminerimus enim eorum quae ad cap. 1 ex III. libro de anima attulimus. Quodsi ibi dicebatur, appetitum humanum rebus externis moveri (*τοῖς πρακτοῖς ἀγαθοῖς*), hoc etiam de appetitu animae sentientis dici potest, id est de cupiditate et ira. Ad nostram autem quaestionem accedit, quod Aristoteles in ipsis Ethicis, II, 4, 1106 a 4 seqq. profitetur *„κατὰ τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα."* Sed hanc dubitationem in cap. 1 absolvimus.

At tamen videmus, Aristotelem adversariorum sententiam improbare et ad superiorem suam voluntarii definitionem reverti. Rationes autem eius rei quinque affert.

a) Primum enim provocat ad communem iudicandi atque loquendi rationem, qua infantium atque animalium actionibus voluntaria tribuatur natura. Constat autem, duo haec genera rationis expertia (quam ob rem paulo inferius communi nomine *τῶν ἀλόγων* comprehenduntur) et cupiditate tantum atque ira

praedita esse. Inde igitur sequitur, ut ea, quae per has animae functiones fiunt, non sint involuntaria.

b) Deinde — ut Aristotelis disserendi ordinem interrumpam et alium ingrediar ordinem, qui rerum rationi magis accomodatus mihi videtur — idem indicium psychologicum voluntarii affert, quod supra cap. 1 eandem fere in sententiam adhibuit. Omnia enim involuntaria esse molesta, ea autem, quae per cupiditatem fiant, esse iucunda, propterea non esse involuntaria. Sed haec ratio proprie ad cupiditatem tantum pertinet, quoniam vix dici possit, *τὰ διὰ θυμὸν* fieri omnia iucunde.

c) Praeterea nobis occurrunt duae rationes, ex morum praeceptis depromptae, quas in unam complecti possumus. Dicitur enim 1111 a 30: *δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπί τισι καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν* . . ., et altera ex parte 34: *φευκτὰ τὰ κατὰ θυμὸν* (addere possis *καὶ κατ᾽ ἐπιθυμίαν*) *ἁμαρτηθέντα*. Utrobique igitur officia quaedam proponuntur, quae valeant etiam in cupiditatem et iram; eo tantum discrimine, ut superiore loco haec res via positionis explicetur, inferiore autem negationis via. Omnis autem haec ratio idem fere significare mihi videtur atque morale illud voluntarii indicium (ex consuetudine laudandi et vituperandi haustum), quod supra cap. 1 invenimus; nam ubi officia quaedam statuuntur, ibi certe laudi quoque et vituperationi est locus. Nostro quoque loco eodem fere iure Aristoteles dicere potuit: propter cupiditates et iras interdum laudamur (si enim appetenda appetimus et fugienda fugimus) sive vituperamur (si secus facimus), propterea sunt voluntariae.

d) Postremo Aristoteles quintam addit hanc rationem. Cupiditatem atque iram et actiones inde profectas non minus esse humanas (sc. quam rationem et actiones inde ortas), propterea absurdum esse, eas involuntarias vocare. Omnia enim humana — ut hanc Aristotelis rationem suppleamus — id est omnia, quorum principium in ipso homine positum est, voluntaria ei videbantur (cfr. etiam superiorem voluntarii definitionem).

Quodsi Aristoteles voluntario tantum tribuit ambitum, ut etiam ea, quae ab infantibus et animalibus per cupiditatem et iram fiant, *ἑκούσια* ei videantur, plane consentire id mihi videtur cum illa, quam ineunte capite nostro posuit, voluntarii circumscriptione. Nam etiam apud infantes atque animalia, dummodo ne externa vi cogantur, principium corporis movendi est internum, cupiditas enim sive ira.



Altera autem ex parte discrepantia quaedam Aristotelicae argumentationis negari non potest. Ea enim cupiditatis atque irae officia, quibus voluntariam earum naturam demonstrare conatur, non valent in ipsam cupiditatem vel iram per se, sed in eam demum cupiditatem sive iram, quae cum rationis usu coniuncta est, exempli gratia in humana natura. An putamus, Aristotelem etiam animalibus, quae cupiditate atque ira minime carent, talia officia tribuisse? Similis est ratio laudis atque vituperationis. Neque enim propter cupiditates sive iras per se laudamur sive vituperamur, ut ipse Aristoteles profitetur alio loco, II, 4 1105b 31 seqq., sed tum demum, cum hac in re (in cupiendo sive in irascendo) rationis imperium ac praecepta aut sequimur aut aspernamur. Quod ni ita se haberet, tum etiam animalia laude sive vituperatione digna putanda essent, quod ab Aristotelis sententia valde abhorrere mihi videtur. Invenimus igitur, quod memoria dignum mihi videtur, morale illud indicium non pertinere ad totum ambitum eius voluntarii notionis, quae ineunte cap. 3 proponitur, sed artius patere; quam ad rem infra redibimus.

Quoniam voluntarii circumscriptio ad finem quendam perducta est, haud alienum mihi videtur, eam revocare ad quaestionem illam de humana libertate. Tum autem inopia quaedam illius disputationis nobis occurrit. Nam quodsi dicitur, voluntaria esse omnia, quae non sint *βίαια* sive *δι ἄγνοιαν γιγνόμενα,* hoc altera ex parte parum, altera autem nimium esse mihi videtur. Parum sane est, ut diximus, quod ad definiendam libertatem humanam id tantum requiritur, ut absit vis externa sive violentum, et principium agendi in ipso homine positum sit, cum non porro quaeratur, unde internum hoc principium ipsum pendeat. Altera autem ex parte nimium videri potest, quod earum quoque actionum ratio habetur, quae per ignorantiam fiunt. Nam ad universam de humana libertate quaestionem nihil fere refert utrum haec vel illa singula actio ab ipsa voluntate eius, qui egit, profecta sit necne.

Quae cum ita sint, tamen cavendum est, ne ea, quae nos quidem in Aristotelis disputatione desideramus, temere ipsi vitio

vertamus; immo vero comprobata videmus ea, quae ineunte nostra disputatione de ratione et indole Ethicorum Nicomacheorum praemisimus. Aristoteles enim, ut haec repetam, non id secutus est, ut quaestionem de humana libertate penitus tractaret, sed id tantum egit, ut firmas quasdam normas ac regulas poneret, ad quas discipuli morum censuram suam dirigere possent.

**Conspectus notionum voluntarii atque involuntarii**
(secundum capp. 1—3, 7).

I. Ἑκούσια.

A. 1. Ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ τῷ πράττοντι:
a) ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ ἢ ἐν τῷ θυμῷ τοῦ πράττοντος
b) ἐν τῇ προαιρέσει τοῦ πράττοντος
} ὅταν ἴδῃ ὁ πράττων τὰ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

II. Non-ἑκούσια (= οὐχ ἑκούσια + ἀκούσια).

2. Ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ τῷ πράττοντι, ὅταν οὐκ ἴδῃ τὰ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.
a) ὅταν μὴ δυσχεραίνῃ ἐπὶ τῇ πράξει . . . . 1. οὐχ ἑκούσια,
b) ὅταν δυσχεραίνῃ ἐπὶ τῇ πράξει
B. 3. Ὧν ἡ ἀρχὴ οὐκ ἐν αὐτῷ τῷ πράττοντι (ἀλλ' ἐν τοῖς ἐκτός)
} . . . . 2. ἀκούσια.



## II. De consilio.

Postquam de universa voluntarii notione disputavimus, sequitur ut quaeramus, quomodo ad hanc notionem virtus ac vitium se habeant. Sed antea nonnulla proponenda sunt de consilii natura, quod esse fundamentum virtutis ac vitii supra diximus. Atque de hac re Aristoteles disseruit capp. 4—6.

Primum autem quaeri potest, qualem inter reliquas animae functiones locum ἡ προαίρεσις obtineat, imprimis autem, nonne ad unam earum referri possit. Videmus igitur alium alii animae functioni τὴν προαίρεσιν attribuisse. Quo ex numero Aristoteles quattuor affert, quarum maxime ratio habenda sit:

1. ex anima sentiente:
   a) ἐπιθυμία. cupiditas,
   b) θυμός, ira.
2. ex anima intellegente:
   a) ex parte appetitiva:
      βούλησις, voluntas (desiderium).
   b) ex parte apprehensiva:
      δόξα, opinio.

Sed etiamsi concedendum est, consilium illis functionibus magis vel minus finitimum esse, tamen Aristoteles negat, consilium idem esse atque unam ex illo numero. Quod hunc fere in modum cnmprobat.

ad 1. Consilium non idem esse atque cupiditatem sive iram vel inde apparet, quod cupiditas et ira etiam ibi inveniuntur, ubi consilio nullus est locus: Primum apud τὰ ἄλογα, id est apud infantes atque bruta animalia; quae omnino ratione carent; praeterea sunt qui ἐπιθυμοῦντες agant, non autem προαιρούμενοι, velut οἱ ἀκρατεῖς; ὀργιζόμενος autem nemo agit προαιρούμενος, quod ex II, 4, 1106 a 2 seq. ad nostrum locum supplere possumus. Deinde alia quoque re inter se differunt. Cupiditas enim spectat ad iucundum et molestum, consilium autem ad honestum et turpe. Inde intellegi potest quod Aristoteles porro affert (1111 b 15 seq.), consilium cupiditati saepius repugnare, cupiditatem cupiditati non ita, quoniam honestum saepissime iucundo contrarium esse solet.

ad 2 a. Voluntas (βούλησις) autem, quamquam consilio maxime finitima esse videtur, tamen ne ea quidem est eadem

atque consilium. Differunt enim inter se, quod voluntas ad ipsum finem spectat, consilium autem ad ea, quae perducunt ad finem. Inde oritur altera differentia. Voluntas enim, cum ad finem tantum spectet neque curet, quomodo ad eum perveniri possit, pertinet etiam ad ea, quae omnino perfici nequeunt; consilium autem ad ea tantum pertinet, quae in nostra sunt potestate.

ad 2b. Postremo Aristoteles ostendit (1111b 30—1112a 13) consilium non esse opinionem. Sed de hac re liceat nobis breviores esse, quoniam res per se patet, et praecipua tantum argumenta ex Aristotelis disputatione attingere. Quamvis consilium et opinio id habeant commune ut in utraque ratio adhibeatur, tamen longe alius est usus rationis in consilio, quod tendit ad actionem, quam in opinione, quae pertinet ad cognitionem. Opinio spectat ad omnia, quae omnino sub cognitionem humanam cadunt, consilium autem ad ea tantum, quae a nobis effici possunt. Deinde opinio pertinet ad verum et falsum, consilium autem ad bonum et malum. Accedit, quod in consilio cum rationis usu coniunctus est appetitus, in opinione non ita; consilium igitur est appetitiva animae functio, opinio autem apprehensiva. Atque propter consilia nostra ipsi dicimus aliquales, sive boni sive mali; propter opiniones non ita. Sufficiant haec ad cognoscendum discrimen inter opinionem et consilium.

Quoniam, ut vidimus, ab Aristotele demonstratum est, *τὴν προαίρεσιν* esse neque *ἐπιθυμίαν*, neque *θυμόν*, neque *βούλησιν*, neque *δόξαν*, restat ut sit propria quaedam animae intellegentis functio, cuius natura nunc a nobis exploranda est secundum Aristotelis in cap. 5 disputationem. Primum autem nobis occurrit, in consilio inesse deliberationem quandam. Propterea dicit Aristoteles *τὸ προαιρετὸν* esse *προβεβουλευμένον* quoddam (1112a 15) et *προαίρεσιν* esse *βουλευτικὴν ὄρεξιν* 1113a 11). De deliberando igitur nonnulla proponenda sunt. Deliberatio (*βούλευσις*) autem, quoniam spectat ad actiones nostras, non ad omnia pertinet, sed ad ea tantum, quae agendo a nobis effici possunt. Propterea non deliberamus de iis rebus, quae omnino sunt immutabilia velut *τὰ ἀΐδια* (1112a 21), (cfr. praeter verba cap. 5 etiam VI, 2, 1139 a 13: *οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν*, neque de iis rebus, quae quidem non sunt immutabilia, quarum tamen causa extra hominem posita est, velut in rerum natura (*φύσις, ἀνάγκη*, 1112 a 24, 32) sive in forte (*τύχη*, 1112 a 27, 32), sed de iis tantum rebus, quae in nostra sunt potestate (*περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν*).



Praeterea non deliberamus de ipsis finibus, sed de iis rebus, quae ad finem perducunt.

Deliberatio autem ipsa, quae quaestioni (*ζητήσει*) simillima est, hunc fere in modum fieri solet. Postquam finem quendam nobis proposuimus, inquirimus, qua via is perfici possit, id est quibus ex causis pendeat. Percurrimus igitur, ut ita dicam, omnem causarum nexum, qui intercedit inter finem propositum et nos ipsos, dum ad id pervenimus, quod actioni nostrae proximum est. Sin autem plures nobis occurrunt viae, quae ad finem illum perducunt, quod eo saepius contingere mihi videtur, quo generalior est finis propositus, tum delectum habemus inter varias illas vias. Atque haec electio magni momenti esse mihi videtur; non solum quod *προαίρεσις* ipsa nomen inde cepit, siquidem Aristotelis etymologiam sequimur (1112 a 16: *προαιρετόν* = *τρὸ ἑτέρων αἱρετόν*), sed quod permultum valet ad diiudicandam moralem consilii naturam. Nam prout in eligendo honestatem sequimur sive alias rationes (velut iucunditatem, utilitatem, alia) boni vel mali dicimur, laudamur vel vituperamur.

Ubi autem in deliberatione, a fine proposito profecti, ad id pervenimus, quod nobis ipsis est proximum, tum *ὄρεξις* nostra huc se convertit et corporis instrumenta ad agendum impellit. Atque gignitur ex deliberatione et appetitu consilium; est igitur consilium *βουλευτικὴ ὄρεξις*.[1])

Et quoniam *προαίρεσις* est appetitus cum rationis deliberatione coniunctus, sequitur ut, quod Aristoteles ineunte sua disputatione de consilio dixerat (1111b 8), consilium ibi esse non possit, ubi nullus est usus rationis. Itaque consilio nullus

[1]) Ad bonum igitur consilium partinet altera ex parte, ut deliberatio sit recta, altera autem, ut appetitus ei obtemperet; cf. VI, 2 1139 a 23 sqq.: *δεῖ τὸν λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία.*

est aditus 1. apud infantes atque animalia, quae omnino ratione carent („τὰ ἄλογα“) et 2. apud τὰ ἐξαίφνης, ubi propter agendi celeritatem ratio non adhibetur.

Postquam Aristoteles capp. 4 et 5 τὴν προαίρεσιν descripsit, cap. 6 nonnulla addit de natura τῆς βουλήσεως atque τοῦ τέλους, quibus omnis προαίρεσις nititur. Atque quaerit, quid sit ille finis, quem omnes appetant, τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν sive τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν. Invenit autem, esse quoddam, quod vere sit bonum (ἀρετή enim, sicut aliis ex locis Ethicorum videmus); impugnat igitur sententiam eorum qui censebant bonum esse omne, quod cuique bonum videretur (ethischer Subjectivismus).

Sed hoc vere bonum minime congruere cum eo bono, quod cuique videatur, immo vero a τοῖς σπουδαίοις tantum quaeri, cum οἱ φαῦλοι ea persequantur tanquam bona, quae ipsis bona videantur, cum re vera minime sint bona (velut voluptas aliaque, cfr. 1113a 34).

Sed in hac quaestione difficultas quaedam non neglegendla est. Nam cum βούλησις et προαίρεσις ea re inter se differant, quod βούλησις sit τοῦ τέλους, προαίρεσις autem τῶν πρὸς τὸ τέλος, pendet omne discrimen ex definitione τοῦ τέλους. Varia autem sunt finium genera: velut fines primarii, ut ita dicam, et fines secundarii. Fines igitur secundarii altera ex parte apparent esse fines, altera autem ex parte videntur esse quasi instrumenta quibus ad primarios fines perveniri possit. Itaque fieri potest, ut unus idemque appetitus, qui pertinet ad finem secundarium sive medium altera ex parte βούλησις, altera autem προαίρεσις videatur esse. Cuius rei exemplum afferre possumus ex ipsius Aristotelis disputatione. In cap. enim 4, cum discrimen inter βούλησιν et προαίρεσιν illustrat, affert εὐδαιμονίαν quasi finem; atque recte id quidem, quoniam beatitudo certe est summus finis. Quae cum ita sint honestas, praeterea divitiae, honores, voluptas apparent esse instrumenta et viae, quibus ad beatitudinem perveniri possit, et si quis unam vel aliam earum rerum appeteret, hic appetitus προαίρεσις vocanda esset. Sed in cap. 6 illae res quasi fines proponuntur; et appetitus, qui ad eas pertinet, βούλησις appellatur.



Quae cum ita sint, difficillimum videtur esse, certos quosdam terminos inter βούλησιν et προαίρεσιν statuere. Sed haec est verborum potius quam rerum difficultas.

Conspectus partis apppetitivae animae humanae.

1. Animae sentientis pars appetitiva
   Ὀρέξεις ἄλογαι sive αἰσθητικαί.
   a) ἐπιθυμία, cupiditas.
   b) θυμός, ira.
2. Animae intellegentis pars appetitiva
   Ὀρέξεις λογιστικαί (βουλευτικαί).
   a) βούλησις, voluntas . . . . ὄρεξις τοῦ τέλους.
   b) προαίρεσις, consilium . . . . ὄρεξις τῶν πρὸς τὸ τέλος.

## III. De ratione, quae intercedat inter voluntarium et consilium.

Quoniam Aristoteles voluntarii (capp. 1—3) atque consilii (capp. 4—5) naturam exposuit, postremo (cap. 7) ostendit, quaenam intercedat ratio inter duas illas notiones; atque haec quaestio quasi cumulus ad reliquam disputationem accedit. Iam exeunte cap. 4 de consilio dixerat ἑκούσιον φαίνεται (1112 a 14); quin etiam in initio eiusdem capitis (1111 b 7) prorsus affirmaverat, consilium esse partem voluntarii. Quod ibi quasi suspicatus erat, nunc cap. 7 accuratius demonstrat et contra adversariorum dubitationes defendit.

Ineunte igitur cap. 7 exponit, eas actiones, quae sint περὶ τὰ πρὸς τὸ τέλος, esse κατὰ προαίρεσιν easdemque esse ἑκουσίας (1113 b 4 seq.), propterea quod in his actionibus ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν (1113 b 7) vel, ut paulo inferius dicitur, αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν (1113 b 20). Apparet, Aristotelem eandem voluntarii definitionem, quam ineunte cap. 3 proposuerat, nostro loco ad ea adhibere, quae per consilium gignuntur. Principium enim eorum, quae fiunt per προαίρεσιν, est internum, ipsa scilicet προαίρεσις, propterea sunt voluntaria; excipienda sunt ea tantum, quae per ignorantiam committuntur, de quibus paulo inferius est disputandum.

Hinc autem pergit ad voluntariam virtutis ipsius naturam demonstrandam. Virtus enim, ut haec ex reliqua Aristotelis doctrina ad nostrum locum suppleam, est animae humanae habitus (ἕξις, cfr. II, 4 1106 a 11), id est firmus quidam status, qui ex singularum actionum consuetudine paulatim gignitur. Hi autem singuli quasi fontes virtutis sunt actiones illae, quae per consilium suscipiuntur (cfr. 1153 b, 5, 6). Quae quoniam sunt voluntariae, ut modo invenimus, sequitur, ut etiam virtus, quae ex earum consuetudine nascitur, sit voluntaria. Nec minus vitium est voluntarium, cum singulae pravae actiones, ex quibus oritur, non minus sint voluntariae, quam bonae actiones (cfr. 1113 b 7—13).

Quae cum ita sint, omnis quaestio ad finem perducta esset, nisi nonnullae dubitationes exsurgerent, quae nunc accuratius examinandae sunt.

Erant enim, qui censerent, honestas actiones illas quidem esse voluntarias, turpes autem non ita.[1]) Atque contra hos adversarios per reliquam fere omnem partem nostri capitis disputat.[2])

Affert autem Aristoteles illam sententiam in trimetri formam redactam (1113 b 14). Utrum poeta[3]) ipse verbis suis illam sententiam subiecerit annon, nos nihil curamus, praesertim cum manifestum sit, quid nostro loco versus ille significet. Aristoteles igitur censet, hanc adversariorum doctrinam altera tantum ex parte veram esse; turpia enim non minus esse voluntaria, quam honesta, nam apud utriusque generis actiones agendi principium in ipso homine positum esse. Rem refert igitur ad superiorem suam voluntarii definitionem. Sed praeterea testimonium sententiae suae affert indicium illud morale, quod supra saepius invenimus (1113 b 21 seqq.). In vita enim et privata et publica qui turpia commiserunt, poenis afficiuntur, qui honeste egerunt, honoribus ornantur, nisi externa vi coacti sive | per ignorantiam egerunt — per ignorantiam enim, cuius ipsi non fuerunt auctores.

Unde sequitur, ut voluntaria sint omnia quae per consilium gignuntur (quoniam consilium ut principium internum externae vi oppositum est), dummodo ne ignorantia adsit. Videmus igitur, Aristotelem nostro loco expressis verbis duo illa involuntarii genera repetere, quae supra, capp. 1—3, ad inveniendam voluntarii notionem proposuerat. Quin etiam similem in modum atque in cap. 2, distinctionem facit inter duo ignorantiae genera, quorum unum actionem involuutariam reddat, alterum autem non ita. Sed hac ipsa in re occurrit nobis quaedam discrepantia. Nam cum supra distinxerit inter ignorantiam *καθ᾽ ἕκαστα* et ignorantiam *καθ᾽ὅλον*, hoc loco distinguit inter ignorantiam, cuius ipsi fuimus auctores, et ignorantiam, cuius auctores non fuimus. At tamen puto, Aristotelem non tam inconstantem fuisse, ut in nostro capite in eadem re distinctionem poneret plane diversam a superiore. Immo vero existimo, nostram distinctionem quodammodo ad illam referri posse. Ea enim ignorantia, cuius ipsi non fuimus auctores, plerumque pertinet ad singulas condiciones, in quibus actio versabatur, quae eum, qui egit, nulla ipsius culpa latuerunt. Ea contra ignorantia, cuius ipsi sumus auctores, plerumque pertinet ad universam agendi normam ac regulam. Cuius rei exemplum est in promptu. Ignorantia enim eius, qui *ἀγνοεῖ τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι* (cap. 7, 1113 b 34), quae est ignorantia cuius ipse fuit auctor (cfr. *κολάζουσι . . . καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας* . . 1113 b 30, 33), respondere mihi videtur ad ignorantiam eius, qui *ἀγνοεῖ, ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον* (cap. 2, 1110 b 28), quae est ignorantia *καθόλου*. Sed concedo, difficile esse, porro de hac re coniecturas facere, cum Aristoteles ipse intermiserit, eam disputationem de ignorantia, quam cap. 7 instituit, revocare ad eam, quam cap. 2 proposuerat.

---

[1]) Similis est haec opinio ei, quam in cap. 3 legimus (1111 a 27 —29), eo tantum discrimine, ut ibi agatur de iis actionibus, quae per cupiditatem sive iram fiunt, nostro autem loco de iis, quae per consilium suscipiuntur.

Videtur haec opinio Aristotelis temporibus apud Graecos late divulgata fuisse, cum Aristoteles eam saepius attingat et in ipso nostro capite uberius impugnet. Quae res inde duci posse mihi videtur, quod Socratis et quodammodo etiam Platonis (cf. praeter alia Tim. 86 D; Protag. 345 D) auctoritate sententia illa firmata erat.

[2]) Quin etiam ea disputatio, quae incipit 1114 a 31, ad tales adversarios conversa mihi videtur, quoniam pertinet ad voluntariam naturam *τῶν κακιῶν*; cf. 1114 a 30, 31; 1114 b 4.

[3]) Quem [poetam fortasse Solonem fuisse Ramsauer censet, secutus Bergkium.

Sed oritur quaedam dubitatio (1114 a, 3 seqq.). Dixerit enim quispiam: Fortasse aliquis tali est animae habitu praeditus, ut curam adhibere et ignorantiam evitare non possit. Cui rationi Aristoteles respondet, habitum talem non minus esse voluntarium, quam singulam actionem, qua ignorantia procreari possit. Nam singulae actiones, quarum consuetudine paulatim illa animae dispositio orta est, in ipsius hominis erant potestate.

Praeterea ne in ignorantiam quidem culpa conferri potest. Nemini fere ignotum est, singulis actionibus, bonis vel malis, paulatim firmum ac stabilem animae statum gigni[1]); praesertim cum paene cotidianis exemplis, velut athletarum, animadvertere liceat, assiduo usu atque exercitatione paulatim firmas animae dispositiones acquiri. Sin igitur homines quidam dissolute ac remisse vivunt, neque ignorant, hac vivendi ratione paulatim stabilem animi statum procreari, sponte talem habitum subiisse putandi sunt.[2])

Non autem negligendum est, habitum, ubi primum ingenerari coeperit, non sponte posse abiici. Quodsi igitur cuique non licet, habitum pro suo arbitrio exuere vel induere, inde concludi non potest, habitus originem omnino esse involuntariam, immo vero primum habitus principium in ipso homine est, in singulis enim eius actionibus; incrementum autem, quem habitus sensim ducit, non est in ipsius potestate (cfr. praeterea 1115 a 1). Cuius rei Aristoteles nonnullas corporis similitudines affert.

Comprobata est igitur Aristotelis sententia: Voluntaria sunt animae vitia (1114 a 22: *αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἑκούσιοι εἰσὶν*), denique omnia vitia (sicut deinceps ostenditur, 1114 a 22—31), propter quas vituperamur.

---

[1]) Huic Aristotelis rationi hoc supplendum esse puto: Sin autem re vera quis reperiretur, qui esset tam demens (*ἀναισθητός*), ut hoc ignoraret, is certe culpa absolvendus esset, quoniam per ignorantiam in habitum suum incidisset.

[2]) Cf. verba Thomae Aquinatis (Lib. III lectio 12): „Si aliquis vult aliquam causam, ex qua scit sequi talem effectum, consequens est, quod velit illum effectum. Et quamvis forte non velit illum effectum secundum se, potius tamen vult illum effectum esse, quam causa non sit.“



At denuo nobis occurrunt dubitationis eorum, qui vitia voluntaria esse negabant (1114 a 31 seqq.) Obiiciat enim quispiam, omnes homines ea sequi, quae quasi optima ipsis phantasia sive imaginatione proponantur, imaginationem autem non esse in sua ipsorum potestate, et propterea ea quae turpiter agant, non esse voluntaria. Hanc adversariorum dubitationem primum ex ipsius, deinde ex ipsorum positione impugnat (1114 b 1—3; 1114 b 3—15). Primum enim iis opponit, phantasiam illam in nostra esse potestate, pendere enim ex habitu, habitus autem nos ipsos esse auctores. Deinde autem ostendit, si adversarii contendant, phantasiam et finem, quem illa proponat, non pendere ex habitu sponte acquisito, sed ex naturae indole — ita ut quisque quasi interiorem visum a natura accipiat, sicut exteriorem visum — et si inde concludant, vitia non esse voluntaria (cfr. 1114 b 4), tum eos parum sibi constare, quoniam secundum hanc ratiocinationem virtus non magis sit voluntaria quam vitium; quod ipsi concedere nolebant.[1])

Tum autem Aristoteles hanc dissensionem de phantasiae et finis origine omnino relinquit et ostendit, undecunque finis ille pendeat, sive ex habitu sive ex naturae indole, virtutem utique esse voluntariam, nec minus vitium, dummodo is, qui agat, *τὰ λοιπὰ ἑκουσίως* faciat (1114 b 18), id est, si externa vi non cogatur vel impediatur et si non ignoret singulas conditiones, in quibus actio versetur. Deinde similem in modum demonstrat, vitium non minus esse voluntarium quam virtutem (1114 b 20 seqq.)

Postremo denuo commemorat, habitus aliter voluntarios vocandos esse atque singulas actiones, cum apud habitus initium tantum in nostra sit potestate, qua de re supra uberius disputavimus.

Longe aliter hanc extremam cap. 7 partem Hildebrandius interpretatur in dissertatione sua. Is enim censet, Aristotelem, vix conatum, adversariis aliam doctrinam de phantasiae et finis

---

[1]) Neque enim nobis negligendum est — siquidem recte comprehendere volumus totam hanc periodum — Aristotelem tales adversarios hoc loco impugnare, qui cum honestas actiones voluntarias ess concedant, turpium tantum actionum voluntariam negent naturam. Cf. ea, quae pag. 26 annot. 2 diximus.

origine opponere (1114 b 1—3), tum hanc sententiam relinquere et ad adversariorum rationes totum se applicare.[1]) Non negare eum igitur, finem pendere ex naturae indole, quin etiam Aristotelem eo progredi, ut ex hac sententia concludat, virtutem ipsam esse *ἀκούσιαν*. Sed hanc involuntariam virtutis ac vitii naturam sensu metaphysico esse accipiendam, cum antea Aristoteles, morali sensu notionis voluntarii usus, ostenderit virtutem ac vitium esse voluntaria. Itaque eum coniungere deterministarum rationem, quae virtuti ac vitio involuntariam tribuat naturam, cum vitae usu, quae utrumque quasi voluntarium hominibus imputet.

Sed his rationibus minime assentior. Primum enim concedo equidem, mirum videri posse, quod Aristoteles sententiam suam de phantasiae origine, quam 1114 b 1—3 proponit, perpaucis tantum verbis attingit, cum contrariam de hac re sententiam multo uberius persequatur (1114 b 3—12). Ex iis autem, quae Aristoteles paulo inferius (1114 b 15 seqq.) disputat, luculenter apparet, eum non propterea tam breviter de phantasiae origine ex habitu disseruisse, quod hanc doctrinam contra adversarios tueri non potuisset eamque brevi post deposuisset, sed quod ad universae quaestionis eventum nihil faceret, utrum phantasia et finis ex naturae indole an ex habitu penderent, quoniam in utroque casu „*τῷ τὰ λοιπὰ ἑκουσίως πράττειν*“ virtus ac vitium voluntaria essent (ib. 18). — Praeterea non nego, Aristotelem non sine aliquo ardore ac studio sententiam eorum prosequi, qui censebant cuique natura finem proponi [2]) — praeclarum nimirum, si cui naturae indole optimi fines contingerent (ib. 8) — at tamen inde nondum colligi potest, hanc esse ipsius Aristotelis sententiam. Immo vero, si Aristoteles nostro loco tantum naturae tribuisset, hoc repugnaret iis, quae VI, 13 (1144 b

[2]) Hildebrand, pag. 28: „. . . . Aristoteles giebt daher jene von ihm herbeigezogene Analogie der ἕξις sofort auf. Und nun entwickelt er im Folgenden den vollendeten Determinismus, wobei keine Hermeneutik bezweifeln kann, dass er diesen als seine eigne Ansicht vorträgt.“ Confidentius quam rectius hoc dictum esse mihi videtur. Cf. praeterea pagg. 31 et 32.

[2]) Cf. etiam Ramsaueri iudicium de hac periodo: „nonnunquam dubites, annon ipsum Aristotelem (sc. non adversarium) audias loquentem“ (ex annot. ad pag. 1114 b 3 sqq.).



6 seqq.) de naturali, ut ita dicam, virtute (*φυσικὴ ἀρετή*) affert, quam ad sentientem tantum animam, non ad intellegentem pertinere docet; et repugnaret altera ex parte iis, quae alibi de consuetudinis et exercitationis dignitate ac vi ad morum iudicium formandum proponit. — Ac ne haec quidem ratio nobis negligenda est. Si genuina esset Aristotelis sententia, quae dicuntur 1114 b 8—10, tum quaerat quispiam suo iure, cur tandem Aristoteles morum disciplinam descripserit et certos quosdam agendi fines statuerit, si ipsi persuasum fuisset, fines cuique natura propositos esse neque aliunde posse accipi. — Denique testis nostrae sententiae est Thomas Aquinas, sed eius disputatio de hac re (lib. III, leetio 13) tantum habet ambitum, ut intra spatium nobis concessum non possit exponi.

Maxima autem perversitas sententiae Hildebrandii eo contineri mihi videtur, quod affirmat, ea, quae Aristoteles ex adversariorum praemissis concludat, virtutem enim non magis esse voluntariam quam vitium, ipsius esse sententiam. Atqui Hildebrandius negare non potest, Aristotelem in reliqua omni disputatione sua ostendisse, virtutem ac vitium esse voluntaria. Propterea contendit, eum voluntario varias subiecisse notiones et moralem et metaphysicam, quarum alteram antea adhibuerit, altera autem nostro loco utatur. *Sed etiamsi nos quidem agnoscimus in variis Aristotelis voluntarii circumscriptionibus diversas notiones latere, tamen Aristoteles ipse quidem unam tantum voluntarii notionem proponere voluit*, eandemque in nostrum quoque caput, ubi de consilio, deinde de virtute ac vitio agitur, adhibuit. Quod ni ita se haberet, immo vero si Aristoteles novam voluntarii notionem inducere voluisset, tum certe haec notio accuratius explicanda erat, praesertim cum superiorem suam notionem per tria capita (1—3) diligentissime exposuisset.

Comprobatum igitur videmus, quod supra invenimus de ratione, quae intercedat inter voluntarium et consilium. Omnia enim, quae per consilium gignuntur, sunt voluntaria, et propterea etiam virtus ac vitium. Sin autem quaerimus, quantum ex hac re colligi possit ad diiudicandam quaestionem illam de libertate humana, eadem fere inopia nobis denuo occurrit, quam supra reperimus, cum disputavimus de voluntaria eorum natura, quae per cupiditatem sive per iram fiunt. Illa enim voluntarii notio,

quae ineunte cap. 3 describitur, quam in 7. quoque capite adhibitam invenimus, agendi tantum libertatem significat, voluntatis autem libertatem, quae proprie dicitur, non attingit, ut supra commemoravimus.

Sed praeter hanc voluntarii notionem alteram quoque invenimus, eamque artiorem, ut ita dicam. Quae notio latet in indicio illo morali, quod Aristoteles saepius attulit testimonium voluntarii, quamquam ipse quidem hoc indicio non aliam voluntarii notionem significare voluit, atque illam, quam ineunte cap. 3 definivit. Indicat enim morale illud indicium, voluntaria esse omnia, quae laus sive vituperatio subsequantur. Propius accedere hoc mihi ad propriam voluntatis sive volendi libertatem et, ut ita dicam, ad indeterministarum rationes inclinare mihi videtur. Quod ni ita se haberet, puto, Aristotelem laudi ac vituperationi tantam dignitatem et vim tribuere non potuisse, quantum re vera tribuit (cfr. praeter alia III, 7, 1113 b 26 seqq.) Sed hoc magis suspicari et coniicere, quam certis rationibus confirmare possumus, quod Aristoteles intermisit, de hac re subtiliores quaestiones instituere.

---

## I. Fontes.

1. Aristotelis Ethica Nicomachea, ex edit. Fr. Susemihl.
2. „ „ „ ex edit. G. Ramsauer.
3. Aristotelis De anima, ex edit. Ad. Trendelenburg.
4. Aristotelis Metaphysica, ex edit. H. Bonitz.

## II. Praecipua subsidia litteraria.

1. S. Thomae Aquinatis commentarius in Eth. Nic. (Editio Parmensis, Tom. XXI).
2. Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen, II b.
3. H. Siebeck: Geschichte der Psychologie I, 2.
4. F. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles.
5. Schrader: Aristotelis de voluntate doctrina. (Gymnas.-Progr., Brandenburg 1847.)
6. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. II.
7. Hildebrand: Aristoteles' Stellung zum Determinismus u. Indeterminismus. (Dissertation, Leipzig 1884.)

# VITA.

Natus sum Gustavus Hoepel Molhusis Thuringorum die 18. mensis Oct. anni 1864, patre Ferdinando, matre Dorothea e gente Früh, quos parentes adhuc superstites esse valde gaudeo. Fidei addictus sum evangelicae. Litterarum primordiis in puerorum schola imbutus, frequentavi ab anno 1875 realprogymnasium et ab anno 1880 gymnasium patriae urbis. Maturitatis testimonio instructus autumno anni 1883 Halas Saxonum me contuli, ubi per acto semestria scholas audivi virorum illustrissimorum Beyschlag, Gloel, Hering, Jacobi, Kähler, Köstlin, Müller, Riehm, Schlottmann ex ordine theologorum; Conrad, Droysen, Gosche, Haym, Krohn, Stumpf, Thorbecke, Uphues, Vaihinger ex ordine philosophorum. Praeterea in convictu Tholuckiano per tria semestria interfui exercitationibus theologicis, quae ibi haberi solent.

Praefatis cum omnibus viris optime de me meritis tum maxime Martino Kähler et Rudolfo Haym gratiam habeo quam maximam.